

Szibbolet – różnica bez różnicy

J. Derrida, *Szibbolet dla Paula Celana*,
przeł. A. Dziadek, FA-art, Bytom 2000, 79 s.

„Jacques Derrida nie wypuszcza pióra z ręki”¹, napisał przed laty Tadeusz Sławek, jeden z najwytrawniejszych w kraju znawców twórczości francuskiego filozofa, zresztą inicjator – jako Rektor Uniwersytetu Śląskiego – doktoratu *honoris causa* przyznanego Derridzie w roku 1997.

Istotnie, Derrida „nie wypuszcza pióra z ręki”. Praca *Schibboleth: pour Paul Celan*, wydana w Paryżu przez Éditions Galilée w roku 1986, była dwudziestą drugą pozycją książkową jego autorstwa – po niej filozof opublikował ponad drugie tyle. A że po prostu przekracza to możliwości percepcyjne czytelnika, to przyznam, iż sam pogubiłem się gdzieś w okolicach publikacji czterdziestej którejś. Zresztą w tej wielości trudno się nie pogubić. W wielości i barwności, bo Derrida jest niewątpliwie wieloraki, a w każdym razie, przy pewnym uproszczeniu, dwoisty.

Jest więc „wczesny” Derrida, piszący w sposób bardziej tradycyjny (sposób zapisu), w sposób bardziej konwencjonalny (styl prowadzenia myśli) polemizujący z tradycją zachodniej filozofii, budujący metodę dekonstrukcji i uprawiający filozofię. I jest „późny” Derrida, rezygnujący z już wypracowanego instrumentarium, rozbijający linearny układ zapisu, szczepiący teksty na tekstach, uprawiający więc, nazwijmy to z pewną ostrożnością, postmodernistyczne pisarstwo. W ten zresztą sposób realizuje on swe pragnienie (już w młodości chciał być pisarzem), a zarazem wyciąga praktyczne konsekwencje ze swych teoretycznych ustaleń: wymóg „innego pisma” czy też „pisania inaczej”, uprawiania filozofii jako stylu. Dowodzi przy tym, że dekonstrukcja – co zawsze podkreślał – nie jest tradycyjnie rozumianą metodą, czyli skończonym zestawem stałych posunięć interpretacyjnych. Dekonstrukcja pod jego piórem wyraźnie podlega ewolucji – w późniejszych pracach nie mamy już głośnej „różności” (*différance*), „nierozstrzygalników” (*indécidables*), „pisma” (*écriture*). Mamy natomiast – przy tej samej ogólnej intencji odsłaniania językowego (tkanka śladów) „szkieletu” zachodniej metafizyki i mechanizmów nią rządzących – wnikliwe

¹ E. I T. Sławkowie, *Style gramatologii*, „Literatura na świecie” 1986, nr 4, s. 264.

(zdumiewająco wnikliwe), krytyczne czytanie rozmaitych tekstów (począwszy od Hegla, a skończywszy na *Deklaracji Niepodległości*).

Szibbolet dla Paula Celana w oczywisty sposób należy do tego drugiego okresu. O czym to książka? O obrzezaniu, o dacie i o tytułowym szibbolet, ale tylko z pozoru, bo Derrida nie chce „osaczyć czy podejść jakiejś prawdy” [s. 4]² tej czy innej kategorii, gdyż właśnie prawda jest czymś, co bezpowrotnie uległo zatarciu (czy też zostało dekonstrukcyjnie rozchwiane). Toteż wymienione kategorie są tylko znamionami czegoś bardziej ogólnego, ogólnego lub może wręcz przeciwnie – ściśle jednostkowego: wydarzenia „jedynego razu” („za-każdym-razem-tylko-jeden-raz” [s. 14]), tego, „co powraca, aby się zaznaczyć jako jedyny raz” [s. 5] (bo obrzezanie i data zachodzą tylko jeden raz), a zatem tego, co ściśle poszczególne, samotne, wyjątkowe, i jego relacji do tego, co ogólne. Zarazem zaś to książka o poezji Paula Celana – będącej zapisem „wydarzeń pojedynczych, jedynych i niepowtarzalnych” [s. 5] – której filozoficzna (dekonstrukcyjna) lektura stanowi właśnie inspirację do rozważań o statusie i funkcjonowaniu *singularité*.

I może mniej istotne jest samo czytanie Celana – choć preferencje w tym miejscu to, rzecz jasna, kwestia uwrażliwienia: filozoficznego bądź literackiego – bo nie prowadzi ono (jakżeby?) do jakiegoś scałościowania, nie daje uogólnionego i zamkniętego obrazu tego pisarstwa (zwłaszcza że, jak mówi Celan, „Wiersz absolutny – nie, to na pewno nie istnieje, to istnieć nie może!” [s. 15, 19]). To raczej wędrówka drogami skojarzeń, analogii, źródłosłów, innymi słowy, barwna mozaika. W każdym razie lektura tej lektury to znaczące (poetyckie) doświadczenie.

Nie chodzi zatem o prawdę szibbolet, słowa występującego w rodzinie języków hebrajskich, fenickich, judeo-aramejskich, syryjskich, a oznaczającego „rzekę”, „strumień”, „kłos pszeniczny” bądź „gałązkę oliwną” [s. 34]. Nie o jego prawdę, a więc nie o jego znaczenie. Chodzi raczej o to, czego jest ono znamieniem.

Według *Starego Testamentu (Księga Sędziów)* uchodzącym przed Gileadczykami Efraimitom i zatrzymywanym przez nich nad brzegiem Jordanu ci pierwsi „zadawali pytanie: «Czy jesteś Efraimitą?» – A kiedy odpowiadał: «Nie», wówczas nakazywali mu: «Wymówże więc *Szibbolet*». Jeśli rzekł: *Sibbolet* – a inaczej nie mógł wymówić – chwyтали go i zabijali” [12. II. 5-6]. Słowo Szibbolet stanowiło zatem zamię tożsamości Efraimitów – czyli różnicy wobec nie-Efraimitów (było więc niejako kamieniem probierczym) – którzy swe niedostateczne uwrażliwienie na niedostrzegalną, a tylko słyszalną różnicę między *sz* i *si*

² J. Derrida, *Szibbolet dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, FA-art, Bytom 2000 [cytaty z tej pracy lokalizuję bezpośrednio w tekście].

okupowali śmiercią (czyli bezpowrotnym rozproszeniem tożsamości). *Szibbolet* to zatem „znanie nieznaczące, arbitralne”, które „jako różnica nie ma żadnego znaczenia samo przez się” [s. 30], ale zaczyna wyróżniać, rozstrzygać i odcinać. To zatem inne miano głośnej *différance* – „źródłowej”, niemej i nie posiadającej sensu („nie ukrywa on [szibbolet] jakiejś jednej określonej tajemnicy, treści semantycznej, oczekującej za drzwiami na posiadacza klucza” [s. 38]; nie posiada „własnego” sensu, nie istnieje jego prawda) różnicowości (fundamentalnego podziału), która umożliwia wszelki język i wszelki sens, stanowi ich warunek. *Szibbolet* usuwa wszelką zasadę hermeneutyczną, bo „oznacza wielość w języku, nie znaczącą różnicę jako warunek znaczenia” [s. 33].

Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku daty, która „działa zawsze tak jak szibbolet. Ujawnia ona to, co nieujawnione, i zaszyfrowaną pojedynczość, której nie można zredukować do pojęcia, do wiedzy, a nawet do historii” [s. 38], ujawnia, że istnieje znanie podziału, różnicy, że ona sama jest podzielona – tak jak obrzezanie (jak wszystko, co zdarza się jeden raz) jest pierwszym i ostatnim razem. Także w przypadku daty nie chodzi o jej sens (jest ona nierozszyfrowalną tajemnicą), zwłaszcza że jej „jeden raz” stawia „opór myśleniu”, czyli „daje do myślenia” [s. 4] (Deleuze powiedziała: „zmusza do myślenia”, co Derrida zresztą potwierdza: „niewyraźność granicy filozoficzności jest być może tym, co w największym stopniu zmusza filozofię do myślenia” [s. 50]). Zresztą data nie mieści się w pytaniu: „Co to jest...?” [s. 17-19, 56]³, bo sama je umożliwia. Jest bowiem – jako jednostkowa, wyjątkowa – empiryczna (np. 7 stycznia 1976 roku), ale jest też – jako ślad, znanie otwierające ją na wszelkie Inne – transcendentalna (toteż stanowiąc warunek podziału na to, co empiryczne, i na to, co transcendentalne, ściśle ten podział uniemożliwia, bo jest i taka, i taka zarazem). Jest jednostkowa i ogólna – jednocześnie. I jest wieloraka, nierozszyfrowalna w swej idiomatyczności, bo skrywa milczącą wielość zdarzeń (pod tą datą zachodzących) – to niewyczerpalny pokład hermeneutyczny. Jest więc jednym i wielością – jednocześnie. Jest koniecznością (prawem, tym, „tu i teraz”) i przypadkiem (polem możliwości kryjących się pod określoną datą) – jednocześnie. I stale powraca – do siebie (w swej idiomatyczności i ponawianej odczytywalności) i do innego (innej daty) w swej powtarzalności (np. kolejne siódme stycznia), jak krąg, jak pierścień. Odkąd zatem jest (jako To Samo), już nie jest (jest Inna). A zatem interpretacyjnie jest niewyczerpalna. „Od chwili, kiedy jest data i *szibbolet*, nie ma znaczenia, nie ma już jednego źródłowego znaczenia” [s. 30]. Data jest bowiem śladem i „może się wyłącznie zacierać, jej znanie zaciera ją a

³ Na temat tego niejako rudymenarnego pytania dla filozofii zob. J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: (red.) M. J. Siemek, *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 378 i n.

priori” [s. 55]. Nie ma totalizacji i zamknięcia, lecz wyłącznie rozproszenie, bo „data jest widmem” [s. 22]. Sens może tylko pełnić się w nieskończoność. Bo „to samo zdanie, powtórzone, może mieć inny sens”⁴.

I wreszcie obrzezanie. Także w tym przypadku „literalne” znaczenie słowa – obcięcie napletka; „imię nadane w chwili zawarcia przymierza i prawnego wejścia do wspólnoty”; „doświadczenie błogosławieństwa i oczyszczenia” [s. 62] – nie jest rzeczą najistotniejszą. Zwłaszcza że tak ujęte obrzezanie przestaje się odnosić wyłącznie do Żyda – dotyczy każdego, bo „Żyd – to inny, który nie posiada swej istoty, który nie ma nic własnego lub którego istota polega na tym, aby nie posiadać nic własnego” [s. 56-57]. Toteż nie tylko poeci są Żydami, jak mówi Cwietajewa [zob. s. 57] – Żydami są wszyscy.

A jeśli Żyd jest obrzezanym i dokonującym obrzezania, to obrzezanie przede wszystkim jest znamieniem wydarzenia cięcia, a zatem podziału. Dzielić zaś to oddzielać i dzielić – to gest wyznaczenia granicy, cezura, rozpad, różnica, ale też uczestnictwo we wspólnotcie (np. dzielić z kimś łóżko, dzielić czyjś pogląd). Toteż właściwie chodzi o obrzezanie słowa, bo obrzezane słowo jest słowem pisanim, korpusem języka i cięciem na jego ciele; bo jako nacięte jest ono słowem dającym się czytać; bo jest otwarciem, drzwiami do wspólnoty języka, a więc jest też spotkaniem; bo jest ono czytelne i tajemnicze, jest znamieniem przynależności i podziału, przypomina „podwójne ostrze szibboletu” [s. 71].

Toteż „tajemnicą” jednego razu, za każdym razem tylko jednego, jedyne razu jest obrzezanie – cięcie i pierścień, znamię inicjacyjnego podziału i powtórzeniowego powrotu. A to przecież opis konstytutywnych własności języka – ciągle zaczynanie od nowa, bez zanurzenia w historii, ponawiane opatrywanie datą bądź sygnaturą (nacięcie), która stale jest czytelna i stale się zaciera.

Jeśli więc w tekście *Szibbolet dla Paula Celana* wciąż mamy do czynienia ze „źródłowym” gestem podziału, „pierwotnym” (ale nie w sensie historycznym) rozróżnieniem, czyli niejako „warunkiem transcendentálnym” wszelkiego znaczenia, wszelkiego języka, to dlaczego nie pojawia się już – wygodna tutaj, jak się wydaje – *différance*, bo przecież szibbolet, data czy obrzezanie to w jakiejś mierze inne jej miana? Być może po prostu dlatego, że różnicowość jest właśnie zbyt wygodna, a ściślej – zbyt ogólna. Choć bowiem krytyczne ostrze *différance* wymierzone było we wszelką podstawę (jaką filozofia nieodmiennie czyniła obiektem swych pragnień), we wszelką postać obecności, to sama różnicowość zaczęła przejmować rolę wygodnego fundamentu. I może dlatego zastąpiona została stosowanymi w sposób bardziej doraźny, prowizoryczny kategoriami, które bardziej

⁴ M. Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris 1963, s. 208.

niż ona – właśnie dzięki swej tymczasowości i po(d)ręczności – akcentują jednostkowość, większy niż ona opór stawiają wszelkiej, niezbywalnie właściwej metafizyce tendencji do uogólnienia. A nie kto inny jak Derrida uczulił metafizykę na to, że nie ma wyraźnych, jednoznacznych granic – są tylko marchie, tereny przygraniczne, których eksploatacja tym lepiej ukazuje charakter samej metafizyki obecności.

Mimo ograniczonych ram objętościowych książki rozpiętość tej „wycieczki” (to dobre słowo) Derridy jest ogromna: od rozważań na temat statusu sensu i języka, a zatem także poezji (w tym aspekcie Derrida dekonstrukcyjnie eksplikuje poglądy Celana, w każdym zaś razie jego pismo) po uwagi na temat statusu przekładu z jednego języka na inny (np. czasowy charakter angielskiego słowa *one time*, czego nie mają jego francuski, niemiecki, włoski czy hiszpański odpowiednik; i pytanie, jak przełożyć wiersz Celana pisany w czterech językach, w tym francuskim, na francuski – jego francuski fragment pozostanie nieprzełożony, choćby w aspekcie eksponowanej w oryginalnej formie wiersza jego relacji inności wobec pozostałych języków). A przy okazji Derrida stale czyni uwagi na temat statusu filozofii, interpretacji, nawiązuje do polityki, historii, eksploatuje tradycję żydowską, wykorzystuje znaczeniową odmienną i objętość słów należących do kilku języków. A dzięki swej erudycji i nieodpartej przejrzystości oraz konsekwencji myśli rozmaitość tę łączy z zaskakująco spójną całością.

I nawet jeśli poezja Celana jest swego rodzaju pretekstem dla rozważań na interesujący Derridę temat (poezja Celana to bodaj kolejne miejsce, w którym Derrida odkrywa samoczynnie zachodzący proces dekonstrukcji), to godne odnotowania jest jego uwrażliwienie na owo pisanie, czytane tutaj w wielkim skupieniu, dociekliwie i błyskotliwie. Dzięki temu *Szibboleth* ujawnia to, co powiedział kiedyś o twórczości filozofa Levinas: „Jest to, poza filozoficzną doniosłością zdań, także efekt czysto literacki, jakiś nieznaną dreszcz. Jest to poezja Derridy”⁵.

I jeszcze słowo o przekładzie autorstwa Adama Dziadka. A ten tym razem jest pewny, precyzyjny, uważny i, jak sądzę, nie zdradza ducha Derridiańskich kategorii (kwestia, czy od stosowanej przez tłumacza „pojedynczości” nie jest lepsza „jednostkowość” bądź „poszczególność”, to tylko wyartykułowanie translatorskiego dylematu, a może też wyraz idiosynkrazji filozofa). Mówię zaś: „tym razem”, bo podobnie pochlebnej opinii nijak nie mógłbym wygłosić o poprzednim przedsięwzięciu tłumacza – zbiorze rozmów z Derridą zatytułowanym *Pozycje* – książki, która niekiedy razi niezręcznościami. Edytorsko można odnotować tylko kilka przecinków nie całkiem na swoim miejscu i (bodaj) dwukrotne przenoszenie słowa w sposób niepojęty. Nie zmienia to jednak ogólnej oceny. Nie od rzeczy

⁵ E. Levinas, *Zupełnie inaczej*, przeł. J. Skoczylas, „Teksty” 1975, nr 3, s. 94.

będzie też podkreślenie konsekwencji poczynań wydawcy, Kwartalnika Literackiego FA-art, który wydał już drugą (pierwszą były właśnie *Pozycje*) pracę Jacquesa Derridy. Choć to pomniejsze dzieła filozofa (i w sensie merytorycznym, i objętościowym), ale jednak teksty nie pozbawione znaczenia. Miejmy nadzieję, że FA-art na tym nie poprzestanie.